



TITLE:

<Aufsätze: 7. Neue Phänomenologie> Was bleibt vom Bewusstsein?

AUTHOR(S):

SCHMITZ, Hermann

CITATION:

SCHMITZ, Hermann. <Aufsätze: 7. Neue Phänomenologie> Was bleibt vom Bewusstsein?.
Interdisziplinäre Phänomenologie 2004, [1]: 295-310

ISSUE DATE:

2004

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188161>

RIGHT:

© 2004, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der
"Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the
Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

WAS BLEIBT VOM BEWUSSTSEIN ?

Hermann SCHMITZ

Ein suggestives Argument für die Einfachheit des jeweiligen Bewußthabers, des sogenannten Subjektes des Bewußtseins, wurde von Kant als „der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“¹, d.h. als blendender Fehlschluß gleich dem zenonischen vom Wettlauf des Achilleus mit der Schildkröte, diskreditiert und aus der fernerer Diskussion vertrieben. Das seit Plotin überlieferte Argument beruft sich auf das fundierte oder abgestufte Relationsbewußtsein mit den Beispielen der Verschiedenheit und der Zusammensetzung. Ein Bewußthaben von Verschiedenheit oder Zusammensetzung ist nur möglich, wenn mehrere verschiedene oder zusammengesetzte Sachen, z.B. A und B, demselben Bewußthaber C so bewußt sind, daß nicht etwa ein Teil von C die Sache A und ein anderer die Sache B bewußt hat; denn dann hätte niemand beide (oder die mehr als zwei) beteiligten Sachen so präsent, daß er zwischen ihnen die Brücke der angenommenen Verschiedenheit oder Zusammensetzung schlagen könnte. Folglich kann das Bewußthaben eines Bewußthabers so weit, als die Spannweite seines möglichen fundierten Bewußtseins reicht, nicht auf Teile von ihm gestreut sein, sondern als Bewußthaber muß er einfach oder teillos sein. Da diese Spannweite aber alles dem Bewußthaben des Betreffenden Zugängliche überdeckt, indem er darin ganz beliebig Verschiedenheit konstatieren oder gedankliche Zusammensetzung vornehmen kann, muß der Bewußthaber für seine Rolle als solcher, was auch immer ihm zu Bewußtsein kommt, ohne Teile sein; bloß dann, wenn ihm die Fähigkeit gedanklicher Zusammenfassung abhanden käme, könnten sich die Fetzen an Teile von ihm binden. Kant hat das Argument gar nicht verstanden, da er es mit dem Hinweis zu widerlegen glaubt, die Einheit eines Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, sei kollektiv wie die Einheit der Bewegung eines Körpers, die aus der Summe der Bewegungen seiner Teile besteht.² Er übersieht den Unterschied zwischen kollektiver Einheit vielfältigen Bewußthabens und der fundierten Einheit des Bewußthabens einer Kollektion.

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 351, vgl. Lazare Mijuscovic, *The Achilles of Rationalist Arguments*, The Hague 1974

² Ibid., *Kritik der reinen Vernunft* A 353

So wenig demnach Kants Widerlegungsversuch überzeugt, ebenso wenig kann man sich mit der Demonstration der Einfachheit des Subjektes zufrieden geben. So richtig es nämlich ist, daß der Brückenschlag des Bewußthabens von etwas zu etwas darauf bezogenem anderen die Zusammenfassung des Bewußthabens in einer Hand erfordert, ebenso richtig bleibt, daß diese Hand viele Finger haben muß, um die Brückenpfeiler einzeln zu berühren; denn wenn diese in eine teillose Gesamtvorstellung zusammenfielen, wäre das Relationsbewußtsein ebenso unmöglich wie bei Aufteilung des Bewußthabers der Relation. Dieser Bewußthaber muß zwischen Einfachheit und Vielfalt in einer Weise in der Mitte stehen, der weder das unklar gedachte Klischee der einfachen Substanz mit vielen Akzidentien (aus der philosophischen Mottenkiste vor Locke und Hume) noch das bequeme Bild des Mittelpunktes, von dem viele Radian zur Peripherie ausstrahlen, gerecht wird. Der wahre Wert des post-plotinischen Achilles-Argumentes besteht im Hinweis auf die Phantasiearmut des herkömmlichen Denkens der Mannigfaltigkeit, das sich vor der Struktur des Bewußthabens als unzulänglich erweist. Mannigfaltigkeit wird zu schnell bloß als numerische aufgefaßt, die sich nach der Frage richtet, wie viele nicht mit einander identische Gegenstände jeweils vorliegen: einer oder zwei oder drei oder wie viele mehr, nach Maßgabe einer endlichen oder allenfalls unendlichen Kardinalzahl. Das Achilles-Argument genügt, um zu zeigen, daß damit dem Bewußthaber mit beliebig über das Bewußte erstreckbarem Relationsbewußtsein nicht beizukommen ist. Dafür genügt auch nicht das von mir sonst vielfach besprochene chaotische Mannigfaltige, in dem totale oder partielle Unentschiedenheit über Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente oder Bestandteile besteht. Vielmehr müssen Einheit und Mannigfaltigkeit des Bewußthabers und seines Bewußthabens in einer nicht mehr so wie angegeben numerisch interpretierbaren Weise zusammenfallen oder konkurrieren, damit solches Bewußtsein möglich wird. Ich habe einen geeigneten Mannigfaltigkeitstyp als ambivalentes (besser multivalentes) oder auch instabiles Mannigfaltiges herausgearbeitet. Es handelt sich darum, daß mehrere Sachen um Identität mit derselben Sache konkurrieren, und zwar wirklich, nicht bloß nach Maßgabe einer unsicheren oder verwirrten Auffassung des Gegebenen. Als Standard-Beispiel benütze ich die von mir so genannte Husserl'sche Puppe. Husserl wurde als Student in einem Wachsfigurenkabinett von einer freundlich grüßenden Dame überrascht, die sich bei genauerem Zusehen als Wachspuppe erwies; in den Sekunden davor, als der anfängliche Eindruck schon erschüttert war, stellt sich ihm ein irritierendes Doppelwesen dar, in dem die Züge von Dame und Puppe unverträglich zusammenfielen. Es handelte sich also nicht oder höchstens sekundär um eine Unsicherheit des Urteils, vielmehr um eine Zwitterhaftigkeit des momentan anschaulich sich Darbietenden. Ein triviales Analogon solcher seltener Vorkommnisse ist das Kapiere von Witzen. Ein Witz im modernen Sinn entsteht

dadurch, daß verschiedene Sachverhalte identifiziert werden, und wird kapiert, wenn man mit Überraschung die Verschiedenheit der fälschlich identifizierten Sachverhalte erkennt. In dem von mir gern als Musterbeispiel herangezogenen Witz des Philosophen Windelband, der seine Absicht, seine Aufsatzsammlung *Präludien* zu redigieren, am Ende eines Semesters mit den Worten kund tat, er wolle die Semesterferien dazu benützen, die Fugen seiner Präludien zu verschmieren, handelt es sich um die Sachverhalte, daß Windelband als Schriftsteller sein Buch verbessern will (Tatsache), daß er als Maurer die Risse eines Gebäudes füllen will (untatsächlich) und daß er als Komponist in Bachs Manier Fugen chromatisch überarbeiten will (untatsächlich). Zum Kapiereen eines Witzes gehören sowohl Verwirrung durch die unstatthafte Identifizierung als auch klare Übersicht, die dadurch zur Überraschung wird, daß sie aus der Verwirrung auftaucht. Die Übersicht wartet also auf die Verwirrung; merkwürdig ist aber die Kehrseite, daß auch umgekehrt die Verwirrung auf die klare Übersicht wartet. Wenn man sich nämlich über die identifizierten Sachverhalte nicht trotz der Identifizierung im Klaren wäre, würde man nichts verstehen und hätte bestenfalls ein Rätsel vor sich, dessen nachträgliche Auflösung Kopfschütteln über so viel Unsinn motivieren würde, oder auch nur eine nichtssagende Zusammenstellung von Worten. Der Witzeffekt beim Kapiereen beruht also auf dem Zusammenfallen von Verwirrung und klarer Übersicht, und das lustvolle Lachen, womit der Witz quittiert wird, ist Zeichen des Triumphes, mitten in der Verwirrung die Übersicht zu behalten. Die Analogie zur Husserl'schen Puppe ist deutlich; an die Stelle von Dame und Puppe treten Verwirrung und klare Übersicht. Solche Ambivalenzen sind harte Nüsse für den Bedarf nach Widerspruchsfreiheit, ohne die kein sinnvolles Sprechen möglich ist, weil das Auftauchen eines Widerspruchs unter den logischen Folgen eines Satzes dazu führt, daß alles Behauptete wieder zurückgenommen und im Ergebnis also gar nichts gesagt wird. Zum Zweck widerspruchsfreier Beschreibung multivalenter oder instabiler Mannigfaltigkeit habe ich die Aussagenlogik um die Figur unendlichfach iterierter Unentschiedenheit ergänzt.³

Von dieser multivalenten Art, aus dem lachenden Kapiereen von Witzen jedermann bekannt, muß nach dem Gesagten auch das Bewußthaben eines Bewußthabers und er selbst als solcher sein, sofern er in der Lage sein soll, beliebige einzelne Sachen aus dem Vorrat seines Bewußtgehabten in fundiertem

³ Ausgereift in: Hermann Schmitz, *Der Spielraum der Gegenwart*, Bonn 1999, S. 89-97

Relationsbewußtsein zusammenzufassen. Die traditionelle Philosophie entzieht sich dieser ambivalenten Konkurrenz von Einheit und Mannigfaltigkeit, indem sie die Einheit ungeteilt dem Bewußthaber oder Subjekt überläßt und die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken oder Vorstellungen, d.h. der Weisen seines Bewußthabens, in einen Vorbau verlegt, das mit Bewußtseinsinhalten gefüllte Bewußtsein - auch (namentlich früher) „Seele“, „mens“, „mind“ oder ähnlich genannt - als eine Zwischenschicht zwischen dem Bewußthaber und dem, worauf er hinauswill, wenn er sich mit Gegenständen seiner Umwelt beschäftigt. Dabei wird auf die Ambivalenz oft dadurch Rücksicht genommen, daß man die Sonderung des Bewußthabers von seinem Bewußtsein, in dem sich eine Außenwelt mehr oder weniger spiegeln soll, nicht rein vollzieht, sondern beide Rollen unstimmig kontaminiert; so schon Platon, wenn er das Denken (*Dianoia*) als Gespräch der Seele innerhalb der Seele mit sich selbst ausgibt⁴, so daß die Seele einerseits wie ein Zimmer, in dem sich das Denken abspielt, also als Behälter mit Bewußtseinsinhalten, aufgefaßt wird, andererseits als der Sprecher, der in dem Zimmer zu sich selbst spricht, als der Bewußthaber des Denkens. Das Unstimmige dieser Zusammenschiebung, die den Eindruck erweckt, als könne das Zimmer im Zimmer zum Zimmer sprechen, ist meist nicht aufgefallen, aber doch gelegentlich entzerzt worden, indem man entweder das Bewußtsein (alias den Geist usw.) als bloße Folge von Perzeptionen oder Empfindungen ohne zusätzliches Subjekt ausgab (Hume, Mach) oder das nackte Subjekt als Spinne im Netz intentionaler Akte seines Bewußtseins von diesem säuberlich unterschied (reines Ich nach Husserl); solche Modelle unterschlagen völlig die Ambivalenz und fallen insofern noch hinter Platons Kontamination zurück. Wenn man dagegen der multivalenten Mannigfaltigkeit des Bewußthabens ihr Recht läßt, wird die Gegenüberstellung des numerisch einen Bewußthabers und seines Bewußtseins mit jeweils numerisch vielen Bewußtseinsinhalten unhaltbar, weil sie der Durchdringung oder Konkurrenz von Einheit und Vielheit im fundierten Relationsbewußtsein nicht gewachsen ist. Auf dieses sogenannte Bewußtsein (*conscience* nach Sartre u.a.) sollte man dann ganz verzichten und an seine Stelle ein multivalentes Bewußthaben eines identischen Bewußthabers setzen. Bewußtsein ist dann nicht mehr eine Domäne oder private Innenwelt eines Bewußthabers, eine engere Zone zwischen ihm und der Außenwelt, sondern nur noch Bewußtgehabtwerden, Bewußtsein von etwas für jemand, dem es bewußt ist, so wie die Schlacht bei Cannae und die Zahl 3 mir bewußt sind, weil ich sie bewußt habe, z.B. an sie denke.

⁴ Platon: *Sophistes* 263e 3 - 5 und 264a 9

Das Achilles-Argument, das Kant vergeblich zu widerlegen suchte, führt in die Verlegenheit, das Subjekt als solches, also sein Bewußthaben, sowohl als einfach als auch als numerisch vielfach bestimmen zu müssen. Diese Verlegenheit läßt sich in der angegebenen Weise dadurch lösen, daß der Horizont des Denkens von Mannigfaltigkeit über das numerisch Viele auf das multivalent Viele erweitert wird, so daß die Alternative des Einfachen und so und so numerisch Vielfachen umgangen wird. Eine andere Lösung könnte darin bestehen, den Bewußthaber und sein Bewußthaben völlig zu streichen. Diesen von Lichtenbergs berühmtem *Aperçu*⁵ vorgezeichneten Weg haben Avenarius und Mach mit ihrem Empiriokritizismus systematisch ausgesprochen. Sie scheitern an den subjektiven Tatsachen. Eine Tatsache ist *objektiv* oder *neutral*, wenn jeder sie aussagen kann, falls er genug weiß und gut genug sprechen kann; sie ist *subjektiv*, wenn höchstens einer im eigenen Namen sie aussagen kann. Tatsachen des (aktuellen oder potentiellen) affektiven Betroffenseins sind subjektiv. Ich zeige das gern an einem beliebigen Ausspruch des Satzes „Ich bin traurig“. Wenn ich dann traurig bin, mein Ausspruch also wahr ist, kann ich mich in das, was ein anderer sagen muß, wenn er dieselbe Tatsache aussagen will, nur mühsam hineindenken, indem ich mir etwa vorspreche „Hermann Schmitz ist traurig“ und aus dem Sinn dieses Satzes willkürlich die mir bekannte Tatsache fernhalte, daß ich er bin. Das ist ein anderer, dürftigerer Sachverhalt; meine Ergriffenheit von Trauer, daß sie mir nahegeht, wird nicht mehr mitbeschrieben. Daran ändert sich nichts, wenn sie in der Aussage der objektiven Tatsache förmlich nachgetragen wird, so daß sich ein Satz ergibt wie dieser: „Hermann Schmitz ist mit Ergriffenheit traurig.“ Jede beliebige Bestimmtheit meiner selbst, die in meinem Ausspruch „Ich bin traurig“ mitgemeint ist, kann in der Aussage einer objektiven Tatsache explizit nachgetragen werden, ohne daß es gelingen könnte, den vollen Sinn meines Ausspruchs „Ich bin traurig“ einzuholen; das liegt daran, daß der Überschuß nicht in irgend einer zunächst vergessenen Bestimmtheit meiner selbst besteht, sondern in einer anderen, volleren Tatsächlichkeit der Tatsache des Irgendwie-bestimmtheits, wovon die Tatsächlichkeit der entsprechenden objektiven Tatsache nur ein abgeblaßter Rest ist. Subjektive Tatsachen des affektiven Betroffenseins sind subjektiv für jemand, so daß höchstens er - sehr oft niemand - sie aussagen kann, obwohl andere sie eindeutig kennzeichnen und daher darüber sprechen können. Daraus folgt die Existenz von Bewußthabern, denn affektives Betroffensein kann

⁵ G. Ch. Lichtenberg: "Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zusagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt." in: Georg Christoph Lichtenbergs vermischte Schriften Band 1, Göttingen 1853, S. 99

nicht bewußtlos sein, wie der Volksmund bezeugt: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.“ Freilich gehört zu solchem Bewußthaben nicht notwendig *Selbstzuschreibung*, sich für etwas und etwas für sich zu halten. Wenn ich z.B. aus dem Schlaf oder einer Versunkenheit anderer Art durch plötzlichen Schmerz geweckt werde, spüre ich, daß ich leide, wenn ich auch noch gar keine Zeit gehabt habe, mich darauf zu besinnen, wer ich bin. Die Ich-Leugnung von Lichtenberg, Mach und Avenarius scheitert also an den Tatsachen des affektiven Betroffenseins.

Affektives Betroffensein ist nicht nur zureichend für Bewußtaben und damit für Bewußtsein (d.h. Bewußtgehabtwerden), sondern auch notwendig. Objektive Tatsachen oder auch objektive Sachverhalte, die keine Tatsachen sind (so daß man, sie aussagend, nicht wahr spricht) geben, solange sie nicht durch subjektive ergänzt werden, keinerlei Anhaltspunkte für Selbstzuschreibung. Man kann eine Sache durch Angabe bloß objektiver Tatsachen in beliebig langen Ketten von Identifizierungen so genau wie nur möglich charakterisieren, ohne daß für irgend jemand ersichtlich würde, daß es sich um ihn selber handelt. Es fehlt dann nicht nur an einem Erkenntnisgrund, sondern auch an einem Sachgrund für Identifizierungen mit sich. Was übrig bleibt, ist die Welt, wie Avenarius und Mach sie sehen, eine Welt mit physikalischen Ereignissen und obendrein Denkungen, Fühlungen, Wollungen, Sprechungen, Handlungen ohne jemand, der denkt, fühlt, will, spricht oder handelt. Daß etwas bewußt ist, hat höchstens noch absoluten Sinn, nicht mehr den relativen, daß es jemandem bewußt wäre. Fundiertes Relationsbewußtsein ebenso wie die sogenannte Intentionalität („Bewußtsein von etwas“) lassen sich auch unter dieser Voraussetzung rekonstruieren, etwa nach Art der Verklammerung von Gestalten durch Gestaltqualitäten, z.B. der Töne zu einer Melodie. (Genau besehen wird freilich der Ausdruck „lassen sich rekonstruieren“) sinnlos; es müßte nun heißen: „Erfolgen kann das Ereignis einer Rekonstruktion ohne Rekonstruierenden.“) Der Überschuß, wodurch sich die wirkliche Welt von der physikalistisch reduzierten des Empirioskritizismus unterscheidet, besteht allein im affektiven Betroffensein. Dieses schlägt die Brücke zur Selbstzuschreibung, indem es ebenso ohne sie wie mit ihr möglich ist. Indem etwas mir nahe geht, spüre ich, daß es sich um mich selber handelt, der betroffen ist. Damit ergänzen sich für mich die bloß objektiven oder neutralen Tatsachen zu für mich subjektiven, oder vielmehr: Sie tauchen wieder ein in die ursprünglich unmittelbare Tatsächlichkeit, der sie durch neutralisierende Filterung entzogen waren. Erst dadurch entsteht ein Rechtsgrund, die Welt, die nach Wittgenstein alles ist, was der Fall ist, nämlich das Bestehen der (objektiven oder neutralen) Tatsachen, zu ergänzen zu einer Welt, die für jemand ist, in der Weise, daß er etwas bewußt hat. Daraus braucht nicht zu folgen, daß mit dem Bewußthaben affektives

Betroffensein immer gleichzeitig sein müßte. Es kann Ausnahmestände, z.B. Schockerlebnisse bei Katastrophen, geben, in denen das affektive Betroffensein momentan ganz oder fast aussetzt, nicht aber das Bewußthaben. Dieses übersteht dann kurzfristig jene Unterbrechung, nachdem es auf der Grundlage affektiven Betroffenseins habituell etabliert ist.

Affektives Betroffensein ist immer leiblich spürbar, und sofern es mir - entsprechend jedem anderen - nahegeht, hat es irgend einen Bezug zu leiblich spürbarer Engung: Es geht mir nahe, insofern es mich hindert, ganz aus mir heraus oder über mich hinweg zu leben, und diese Hemmung wird leiblich als Zusammenziehung oder Einengung erfahren. Insofern haben unter den leiblichen Regungen die überwiegend engenden - wie Erschütterung, Schreck (auch freudiger), Angst, Schmerz, Beklommenheit, gesammelter Ernst - für die Gründung der Möglichkeit, etwas als sich selbst zu finden, einen großen Vorzug vor ausgelassener Lustigkeit und dergleichen die Engung überspielenden Weisen des affektiven Betroffenseins. Es wäre aber verkehrt, die Verankerung des Bewußthabens im affektiven Betroffensein ausschließlich der schroffen leiblichen Engung zuzutrauen. Um den Spielraum dieser Verankerung hinlänglich weit zu fassen, ist es nötig, einen Blick auf die von mir analysierte Struktur der Dynamik des spürbaren Leibes zu werfen. Deren Achse ist der vitale Antrieb, gebildet aus den zugleich hemmend und anstachelnd in einander greifenden Tendenzen der Engung und Weitung. Wenn das Band dieser Konkurrenz zur Engung hin reißt, wie im heftigen Schreck, ist der Antrieb gelähmt; wenn es sich zur Weitung hin lockert, wie beim Einschlafen, beim Dösen oder nach der sexuellen Ejakulation, ist er erschlaft; er zehrt mithin von der antagonistischen Konkurrenz beider Impulse. Deren Antagonismus sorgt für wechselnde Gewichtsverhältnisse: Die Engung überwiegt bei Angst, Schmerz und Beklommenheit, die Weitung bei Wollust (sexueller und andersartiger, z.B. des Kratzens einer stark juckenden Hautstelle), aber so, daß die spürbare leibliche Weitung nur wollüstig ist, solange sie sich mit schwellendem Übergewicht gegen den Widerstand hemmender Spannung behauptet. Ungefähres Gleichgewicht von Engung und Weitung im vitalen Antrieb kommt beim Einatmen und bei Kraftanstrengung (Heben, Ziehen, Klettern) vor. Beide Tendenzen können bloß kompakt (wie bei Schmerz) verschränkt sein oder mit rhythmischem Pulsieren trotz einseitigen Übergewichtes in der Bilanz wie bei Angst und Wollust. Aus der Verschränkung im vitalen Antrieb können Anteile von Engung und Weitung abgespalten werden; erst bei vollständiger Zersetzung ihrer Verschränkung zum Antrieb schwindet das Bewußthaben. Die Abspaltung setzt privative Engung im Schreck und dergleichen oder privative Weitung in Müdigkeit, Erleichterung, Entzücken und weiteren Entspannungszuständen vieler Art frei. Solche Freisetzung ist eine Lösung aus dem Konflikt, zu dem Engung und Weitung

im vitalen Antrieb verschränkt sind; so ist z.B. Schreck zwar ärgerlich, weil er Aufwand zur Wiederherstellung des vitalen Antriebs nötig macht, aber im Gegensatz zu Angst und Schmerz konfliktfrei, weil die übermächtige Hemmung eines expansiven Impulses entfällt. Außer den bisher erwähnten Gestalten leiblicher Weitung, die der Engung durch Antagonismus oder Abspaltung entgegenstehen, gibt es eine Weitung, die die Engung konfliktlos mit sich führen kann: die leibliche Richtung, die unumkehrbar aus der Enge in die Weite führt, z.B. im Ausatmen und als Blick, der ebenso als engender (etwas ins Auge fassender) wie als privativ weitender (träumerischer) möglich ist.

Für die leibliche Verankerung der Fähigkeit zur Selbstzuschreibung ergibt sich aus dieser unvollständigen Skizze der leiblichen Dynamik zwar eine Bezogenheit auf leibliche Engung, die aber nicht an deren Übergewicht gebunden ist. Auch schwellende Weitung, die sich mit kraftvoller Frische im vitalen Antrieb gegen spannende Engung durchsetzt, genügt zur leiblichen Fundierung des Sichfindens, und Entsprechendes gilt sogar für privative Weitung, sofern die Engung gerade im Entzug als das, wovon man sich löst, deutlich gespürt wird. Auch bei ungefährtem Gleichgewicht von Engung und Weitung im vitalen Antrieb oder bei tiefem Ausatmen als leiblicher Richtung kann man sich vor aller Selbstzuschreibung leiblich spüren. Nur auf eine von solchen Weisen muß die Engung in der leiblichen Dynamik markiert sein, damit die Leistung, etwas als sich selbst zu finden, die nötige leibliche Grundlage hat.

Bisher habe ich erst die Verankerung der Selbstzuschreibung in leiblich-affektivem Betroffensein als notwendiger Bedingung herausgearbeitet und gezeigt, daß bloß auf diesem Wege so etwas wie Bewußtsein (als Bewußtgehabtwerden durch einen Bewußthaber) in eine - übrigens fiktive - Welt hineingebracht werden kann, die nur durch objektive oder neutrale Tatsachen bestimmt wäre. Das Bewußthaben scheint dadurch abhängig zu werden von der Möglichkeit der Selbstzuschreibung, sich für etwas und etwas für sich zu halten. Das ist aber nicht so, denn außer der Selbstzuschreibung gibt es noch ein von ihr unabhängiges Sichbewußthaben anderer Art im affektiven Betroffensein, und obendrein wird sich herausstellen, daß die Selbstzuschreibung gar nicht möglich ist ohne ambivalente Einheit mit diesem primitiveren Sichbewußthaben, durch eine Ambivalenz wie die, die an der Husserl'schen Puppe, dem Kapieren von Witzen und dem zusammenfassenden Relationsbewußtsein aufgewiesen wurde. Bewußthaben und Bewußtsein als dessen Konverse sind also nur durch Sichbewußthaben (sonst „Selbstbewußtsein“ genannt) möglich, und dieses Sichbewußthaben kommt in zwei Gestalten vor: als Selbstzuschreibung und als Sichbewußthaben ohne Selbstzuschreibung im affektiven Betroffensein, das als Ergänzung in ambivalenter

oder instabiler Mannigfaltigkeit für menschliche Selbstzuschreibung unentbehrlich ist. Um diese Verwicklung durchsichtig zu machen, setze ich beim Sichbewußthaben (oder Selbstbewußtsein) ohne Selbstzuschreibung an. Ein Beispiel wurde schon benannt in Gestalt des aus dem Schlaf oder einer Versunkenheit einer anderen Art plötzlich weckenden heftigen Schmerzes, der mich (beispielshalber mich) die subjektive Tatsache, daß ich leide, spüren läßt, auch wenn ich noch keine Zeit gefunden habe, etwas für mich oder mich für etwas zu halten. Andere Beispiele bieten sich in hyperkinetischen Erregungszuständen an: panische Angst, rasender Zorn, Rausch ekstatischer Tänze (neuerdings z.B. bei Techno-Festivals), pfingstliche Glossolie, der Soldat im Eifer des Gefechts. Der so erregte Mensch hat sich vergessen, er bringt es zu keiner Selbstzuschreibung mehr, aber er spürt sich sogar besonders intensiv in affektivem Betroffensein, denn sonst wäre er stumpf und unansprechbar für das Ergreifende und Erregende; die Hitze der Erregung setzt ihm nicht weniger zu als der plötzliche Schmerz. Entsprechendes gilt auch für umgekehrt hypokinetische Zustände wie das dumpfe Brüten ratloser Trauer und versunkener Schwermut. Zu diesem Sichspüren im affektiven Betroffensein vor aller Selbstzuschreibung bringt diese nicht mehr als eine entlastende Distanzierung und damit einen Spielraum der Auseinandersetzung mit dem Betroffensein hinzu. Wer in solcher Weise traurig ist, daß er einen Traurigen für sich selber hält und daraufhin „Ich bin traurig“ sagen kann, ist schon nicht mehr ganz so traurig wie einer, der es vor lauter Ergriffenheit von Trauer nicht einmal zur Selbstzuschreibung bringt und sprachlos bleibt; er ist schon am Anfang des Weges zur Neutralisierung der für ihn subjektiven Tatsache, daß er traurig ist.

Mit dem Sichbewußthaben oder Selbstbewußtsein vor aller Selbstzuschreibung ist eine Schwierigkeit verbunden, die auf den ersten Blick den Eindruck eines verhängnisvollen logischen Zirkels macht. Es soll sich, um an mir zu exemplifizieren, um mein Innesein für mich subjektiver Tatsachen (z.B., daß ich leide) in meinem affektiven Betroffensein handeln. Also - möchte man rasonnieren - muß ich doch mich für den halten, der so betroffen ist, z.B. leidet, und dann liegt schon Selbstzuschreibung vor, also nicht mehr das gesuchte Sichbewußthaben vor aller Selbstzuschreibung. Der Fehler dieses Rasonnements läßt sich nur durch ein Ausholen in die Ontologie aufdecken. Dabei handelt es sich um den Unterschied zwischen Identität und Einzelheit. *Einzel*n oder numerisch Eines ist, was die Anzahl einer endlichen Menge um 1 vermehrt.⁶ Mengen sind Umfänge von

⁶ Man könnte auch einfacher definieren: „Einzelⁿ ist, was Element einer endlichen Menge ist.“ Jedes solche Element vermehrt deren Anzahl um 1, und alles Einzelne ist Element einer endlichen Menge

Gattungen; was Element einer Menge ist, muß also auch Fall einer Gattung (im weitesten Sinn des Wortes) sein. Zur Einzelheit gehört also unvermeidlich die Bestimmtheit als (Fall von) etwas, außerdem natürlich die Identität, wodurch etwas nicht nur als etwas, sondern auch selbst etwas ist. Dagegen gehört Einzelheit keineswegs zur Identität. Die in der Logik nach Leibniz üblich gewordene Definition, die Identität von A und B auf Übereinstimmung in allen Bestimmtheiten zurückzuführen, nivelliert zwar den Unterschied, indem sie die Bestimmtheit als Fall von etwas, den Überschuß der Einzelheit über bloße Identität, zur Grundlage und zum Kriterium der Identität erhebt, aber diese Definition ist zirkelhaft und insofern unbrauchbar zur Einführung des Begriffes; denn um auch nur für zwei Eigenschaften x und y zu verstehen, daß A mit B in ihnen übereinstimmt, muß ich schon verstanden haben, daß das selbe A es ist, das x besitzt und das y besitzt, und dann kommt die Belehrung über Identität von A mit B zu spät, um mir zu sagen, was Identität überhaupt ist. Sie ist undefinierbar, aber unabhängig von Einzelheit. Das stellt sich heraus, wenn man beliebige routinierte („wie am Schnürchen“ ablaufende) Aktionen betrachtet, wobei der Agent gegen Verwechslungen geschützt ist und also kompetent mit Identität und Verschiedenheit umgeht, während Einzelheit nicht in seinen Gesichtskreis beim Agieren kommt. Beispiele liefern routinierte Körperbewegungen wie beim Gehen, beim Kauen fester Nahrung, beim Klavierspielen. Der routinierte Klavierspieler spielt drauf los und ist bei der Musik, nicht bei den Tasten, die er dennoch sicher trifft, ohne sie einzeln zum Thema zu machen. Der kompetente Geher, also jeder normal entwickelte Mensch im Alter von mehr als 2 Jahren, hat nur deshalb Erfolg, weil er die vielen zu seinem Unternehmen erforderlichen Bewegungen nicht einzeln zur Kenntnis nimmt, vergreift sich aber kaum je bei den unzähligen, höchst komplizierten Einsätzen seines Tuns. Der routinierte Kauer fester Nahrung ist weit davon entfernt, die Füllung seines Mundes mit Zähnen oder Zunge zu verwechseln oder Brot, Fleisch und Käse unzweckmäßig im Mund herumzuschieben, aber Einzelnes kommt ihm dabei nur in Ausnahmefällen vor, wenn sich z.B. ein Brocken als zäh erweist. Ein sehr guter Beleg für die Unabhängigkeit der Identität von der Einzelheit ist auch das Sprechen. Der kompetente Sprecher greift mit geradezu traumwandlerischer Sicherheit in die von ihm gesprochene Sprache - einen unabsehbar großen Vorrat von Sätzen, d.h. Rezepten für lautliche oder graphische Darstellung von Sachverhalten, Programmen und Problemen - hinein und holt ein für seinen sprechenden Gehorsam passendes

(mindestens der Menge der mit ihm identischen Dinge, von denen es nur eines gibt). Diese Definition umgeht zwar die Frage, was unter der Zahl 1 zu verstehen ist, hat aber den Nachteil, keine suggestive Brücke zum Gedanken der Einheit und Einzelheit zu schlagen.

Rezept heraus, ohne es einzeln gemustert zu haben; das wäre ganz unmöglich, da man die Sätze einer Sprache wie die Ausstellungsstücke eines Museums gar nicht mustern kann, ohne sie laut oder lautlos, vollständig oder verkürzt nachzusprechen, also als einzelne erst im sprechenden Gehorsam aus der Sprache herauszuholen. Identität bietet sich ursprünglich in der leiblich spürbaren Engung an, wodurch das gleitende Dahinleben und Dahinwähren gehemmt und unverwechselbar dieses, was es auch sei, festgehalten wird. Das ist eine elementare Erfahrung, die schon jedes Tier, jeder Säugling machen kann, etwa im Schreck, Angst oder Schmerz. Schmerz z.B. ist nicht nur ein leiblicher Zustand, sondern auch ein eindringender Widersacher, mit dem man sich auseinandersetzen muß, so daß man im Schmerz nicht aufgehen kann wie in der nicht minder peinlichen Angst. Die Fronten für Identität und Verschiedenheit werden auf solche Weise abgesteckt. Bestimmtheit als Fall von etwas kommt dagegen erst zu Stande, wenn einzelne Sachverhalte des Fallseins und einzelne Gattungen, also Bedeutungen als Vorreiter der Einzelheit vor Sachen anderer Art, sich abzeichnen, und das geschieht erst mit der Verfügbarkeit satzförmiger Rede, die anders als Rufe und Schreie ein Werkzeug zur Vereinzelung von Bedeutungen (d.h. von Sachverhalten, Programmen und Problemen) aus bedeutsamen Situationen liefert. Daher ist die Einzelheit, die nicht ohne solche Bestimmtheit auskommt, ein später Zusatz zu der viel primitiveren Identität. Diese wird aber auch erst in dieser späteren Schicht, in der sie selbst als Bestimmtheit des Identischseins von etwas mit etwas konstruiert wird, zur reflexiven Relation, zur Beziehung von etwas auf sich.

Der ontologische Exkurs gestattet nun eine einfache Lösung des Rätsels, wie es möglich sei, sich im affektiven Betroffensein ohne Selbstzuschreibung als den Betroffenen zu spüren und damit den Zirkel einer Selbstzuschreibung vor jeder Selbstzuschreibung zu meiden. Die Lösung besteht darin, daß ich (beispielshalber ich) im affektiven Betroffensein ohne Selbstzuschreibung mich identisch, aber nicht als einzelnen Bewußthaber finde. Zur Einzelheit gehört über die Identität hinaus die Bestimmtheit als etwas. Wenn ich z.B. bekenne „Ich bin traurig“, gebe ich einer Selbstzuschreibung Ausdruck, wobei ich mich als einen Fall der Gattung trauriger Wesen verstehe. Wenn ich dagegen in so tiefe Trauer versunken bin, daß ich keine Selbstzuschreibung mehr vermag, fällt von mir als einem Bewußthaber, der sich spürt, die Bestimmtheit als Fall von etwas ab (mag ich auch in der Perspektive anderer ein Mensch mit Körper, Trauer usw. als Bestimmtheiten der angegebenen Art bleiben), und nur die nackte Identität bleibt, wie bei allem plötzlichen Betroffensein, z.B. im heftigen Schreck oder beim Auffahren aus dem Schlaf, wenn keinerlei Orientierung als Hilfe für Subsumtionen, mich als etwas zu verstehen, zur Verfügung steht und doch die Eindeutigkeit, daß ich es bin, so scharf ist, daß die Zumutung absurd wäre, mich aus einer Schar möglicher

Bewerber um die Rolle, ich zu sein, auszusuchen. Solche Reduktion der Einzelheit auf Identität bedeutet nicht notwendig eine Verarmung, als wäre ich dann nach einer Formulierung von Husserl „reines Ich und nichts weiter“⁷, sondern ich mag so reich und mannigfaltig sein wie ich will, nur nicht in der Form der Einzelheit, die Identität und zusätzlich noch Bestimmtheit als Fallen unter eine Gattung im weitesten Sinn - d.h. unter irgend einen Gesichtspunkt, auf den hin man mich auffassen und als dies oder das bestimmen kann - in sich schließt. Mit Identität ohne Einzelheit kommen Tiere, kleine Kinder und normale Personen mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung sowohl in fassungslosen Ausnahmezuständen als auch in der glatten, automatischen Routine des Gehens, Kauens, Sprechens im Verhältnis zur benützten Sprache usw. aus. Dabei haben sie Gelegenheit zu den mannigfachsten Kontakten und Lebensbezügen, z.B. jenen, die das Leben der Tiere und kleinen Kinder füllen.

Nachdem die Möglichkeit von Sichbewußthaben und korrelativem Sichbewußtsein oder Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung genügend aufgeklärt ist, bleibt noch zu zeigen, daß die Selbstzuschreibung, deren Vermögen den Menschen zur Person macht, ihm nur in ambivalenter Zusammengehörigkeit mit solchem Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung gelingen kann. Das ergibt sich aus der Einsicht, daß die Menschen überfordert wären und nie zu einer Selbstzuschreibung kommen könnten, wenn ihr sämtliches Sichbewußthaben in Selbstzuschreibung bestünde. Diese ist nämlich eine Identifizierung von etwas mit (beispielshalber) mir, indem ich mich dafür halte. Etwas wird dabei mit etwas identifiziert, das mir als ich selbst gilt. Identifizierung ist nur möglich, wenn dabei sowohl das Referens als auch das Relat bewußt sind, und das Bewußtsein des Relates muß mit der Charakteristik, daß es sich um mich selbst handelt, versehen sein, wenn die Selbstzuschreibung glücken soll. Wäre nun mein Michbewußthaben in jedem Fall Selbstzuschreibung, würde das auch für das Michbewußthaben als des Relates derjenigen Identifizierung, die die anfängliche Selbstzuschreibung ist, gelten. Diese würde also eine zweite, auf ihr Relat bezügliche Selbstzuschreibung in sich schließen, und man sieht gleich, daß die Vervielfältigung der Selbstzuschreibung ins Unendliche fortlaufen würde, so daß einer sich unendlich oft etwas zuschreiben müßte, um es auch nur einmal zu können. Das ist von Menschen zu viel verlangt. Ihnen ist ein Sichbewußthaben oder Selbstbewußtsein

⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch Halle a. d. S. 1913, § 80, S. 160.

(= Vonsichbewußtgehabtwerden) also nur möglich, wenn ihre Selbstzuschreibung von einem Selbstbewußtsein anderer Art gestützt wird. Dazu eignet sich das affektive Betroffensein, das ebenso in Selbstzuschreibung wie auch als Sichbewußthaben ohne Selbstzuschreibung vorkommen kann. Es hat sich schon gezeigt, daß nur das affektive Betroffensein einer Identifizierung die Farbe geben kann, durch die sie zur Selbstzuschreibung wird, indem ich spüre, daß es sich um mich selber handelt und nicht um eine Sache aus dem Milieu der objektiven Tatsachen, die mir so gleichgültig sein könnte wie ein Sandkorn auf den Boden des Ozeans oder ein beliebiger Neandertaler. Dieses affektive Betroffensein, das die Selbstzuschreibung vor dem Abgrund des unendlichen regressus bewahrt, muß schon beim ersten Schritt der identifizierenden Selbstzuschreibung ein Sichbewußthaben ohne Selbstzuschreibung sein, denn ich kann mir zwar affektives Betroffensein oder Identität eines affektiv Betroffenen mit mir so gut wie irgend etwas anderes zuschreiben, aber dafür gilt genau das Selbe wie für die Identifizierung einer affektiv gleichgültigen Figur mit mir: Daß der affektiv Betroffene ich selbst bin, muß aus einem Michbewußthaben vor aller Selbstzuschreibung geschöpft werden, weil sonst durch eine Kette beiläufiger Identifizierungen hindurch der Sprung in das Milieu der für mich subjektiven Tatsachen nur aufgeschoben würde. Daher fällt die Selbstzuschreibung mit einem Selbstbewußtsein ohne Selbstzuschreibung von vorn herein in ambivalenter oder instabiler Mannigfaltigkeit zusammen, und zur Sicherung der widerspruchsfreien Denkbarekeit dieses Verhältnisses bedarf es der oben mit Anmerkung 3 erwähnten Erweiterung der Aussagenlogik. Wie schon beim bloßen Bewußthaben will ich aber auch bei der Selbstzuschreibung offen lassen, ob sie in Schockzuständen (bekannt als Emotionslähmung⁸) ein kurzfristiges Aussetzen des affektiven Betroffenseins, das dann durch einen vom Behalten (Retention) gestützten Habitus vertreten werden müßte, überstehen kann.

Um diesen grundsätzlichen Überlegungen eine Richtung auf Anwendung zu geben, in der sie z.B. für Psychologie und Medizin interessant werden könnten, will ich sie zu einer Klassifikation von Ausnahmezuständen des Bewußthabens nützen, indem ich diese auf zwei große Gruppen verteile. Zur ersten Gruppe gehören die Zustände, bei denen die Orientierung in der Welt als dem Feld der frei verteilbaren Einzelheit ersetzt wird durch den vorhin beschriebenen primitiveren Typ des Umgangs, der ohne Einzelheit mit Identität und Verschiedenheit

⁸ Zuerst (als Katastrophenreaktion bei einem Erdbeben) beschrieben von Erwin Bälz, Über Emotionslähmung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychiatrisch-gerichtliche Medizin* 58, 1901, S. 717 - 721

auskommt, dadurch aber so gut gegen Verwechslungen geschützt ist, daß er nicht nur mit feinsten Differenzierungen reibungslos funktionieren kann, sondern auch für die flüssige Routine des Lebens in jener Welt der frei verteilbaren Einzelheit unentbehrlich ist. Ekstase, Rausch, Raserei, Besessenheit von Individuen oder ganzen Massen, Jähzorn können eine solche Modifikation des Bewußthabens mit sich bringen. Ein besonders interessantes Beispiel ist die panische Flucht in der Angst. Wenn man sich überzeugt hat, daß Angst gleich dem Schmerz übermächtige Hemmung eines expansiven Dranges, also Übergewicht der Engung über die Weitung im vitalen Antrieb ist⁹, kann es befremden, daß gerade diesem gehemmten Befinden die hemmungslose Flucht gelingen kann. Das Rätsel, wie solche Gegenteile zusammenpassen, löst sich wenn man begreift, daß in der Angst mit panischem Fluchtandrang die leibliche Richtung, die unumkehrbar aus der Enge in die Weite führt, die leibliche Dynamik beherrscht; sie ist, wie ich oben gesagt habe, eine Form von Weitung, die Engung - auch dominante Engung wie den konvergierenden Blick oder eben die panische Angst - konfliktlos transportieren kann. Dabei genügt die Orientierung mit Identität und Verschiedenheit unterhalb der Einzelheit, um auch dem eingeeengten Bewußthaben des in panischer Angst Flüchtenden zweckmäßige Anpassung zu ermöglichen. Die andere Gruppe besteht in Metamorphosen des Bewußthabens und korrelaten Bewußtseins durch Modifikationen des vitalen Antriebes, ebenso, wenn die Orientierung an Einzelheiten erhalten bleibt, wie im Gegenfall. Das nächstliegende Beispiel ist die Bewußtseinsänderung im Schlaftraum, die ich in meinen Untersuchungen zur Leiblichkeit des Traumzustandes¹⁰ als eine Dissoziation des vitalen Antriebes charakterisiert habe, in folgendem Sinn: Im normalen Wachzustand wird der vitale Antrieb durch Wechsel der Gewichtsverteilung, rhythmisches Schwingen und partielle Abspaltung seiner beiden Komponenten zwar vielfältig modifiziert, aber die Ausschläge pflegen bald wieder kompensiert oder im Rahmen einer Bandbreite gehalten zu werden, so daß die leibliche Dynamik mit relativ stabiler Achse einen hinlänglich festen Boden für Orientierung und Beherrschung von Situationen bietet; im Traum können Engung und Weitung dagegen auf alle Weisen locker ausschlagen, so daß der zum festen Stand der Orientierung erforderliche Boden leiblicher Sicherheit entgleitet, dafür aber aus dem Hintergrund der zuständlichen

⁹ Vgl. von mir zuletzt: *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003, S. 205 - 221

¹⁰ Hermann Schmitz, *System der Philosophie Band II: Der Leib*, 1. Teil Bonn 1965, 3. Aufl. 1998, S. 194 - 211; *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990, 2. Aufl. 1995, S. 131 f.

persönlichen Situation¹¹ mehr in das aktuelle, explizite Bewußthaben aufsteigen kann. Sowohl die Herabsetzungen des Bewußthabens wie beim Dösen, beim Einschlafelerleben, in der Müdigkeit sind Modifikationen des vitalen Antriebes zu verdanken, als auch im Gegenteil „überhelle“ Zustände wie bei den von mir einschlägig analysierten mystischen Techniken der Leibbemeisterung¹², wobei durch dosierte Abspaltung privativer Engung aus dem vitalen Antriebe nach der anderen Seite kontrolliert privative Weitung freigesetzt und so eine Spannweite der das Bewußthaben tragenden leiblichen Dynamik des vitalen Antriebes erreicht wird, die über das durchschnittliche Maß der Bandbreite seiner Schwankungen weit hinausgeht, von den unkontrollierten Zuckungen dieser Dynamik im Traum aber durch Beherrschbarkeit der Variationen abweicht.

¹¹ Darüber zuletzt: Was ist Neue Phänomenologie? (s.o.) S. 89 - 97

¹² Der Leib, 1. Teil (s.o.) S.178 - 194

